

God's draaimolen; religieuze pluriformiteit in het Midden-Oosten¹

Dick Douwes

De draaimolen of carrousel – die wij kennen van de kermis en attractieparken – is gebaseerd op een behendigheidsspel uit het Midden-Oosten waarbij ruiters in een kring reden terwijl zij met lange linten waren verbonden aan een hoge paal in het midden. In galop bekogelden de ruiters elkaar met potjes klei gevuld met reukwater. De kruisvaarders namen het spel over en introduceerden het in Europa. Het spel diende als voorbereiding voor gevechten en werd daarom “kleine oorlog” genoemd, dat is de betekenis van het woord *carrousel*. In Frankrijk werd het spel verder ontwikkeld en werden uiteindelijk houten paarden geplaatst op een molen en dat vroegmoderne mechaniek diende als basis voor de latere kermisattractie. Het paard vormt nog altijd het belangrijkste onderdeel maar er bestaan sinds de negentiende eeuw allerlei variaties, met andere dieren, met koetsjes, auto's, helikopters, raketten en tanks. Men kan dus stellen dat de moderniteit, tenminste ogenschijnlijk, tot meer variatie heeft geleid. De behendigheidsoefening betreft in oorsprong *niet* een Arabisch of islamitisch spel. Uit archeologische vondsten in wat nu Turkije is, blijkt dat de Byzantijnen het spel al speelden.²

In het Midden-Oosten werd meer gedeeld dan behendigheidsspelen, namelijk, steppes, bergen, rivieren, steden, voedsel, kleding, muziek en, natuurlijk, de sacrale samenhang tussen dit alles, de kennis van het goddelijke. Al vele eeuwen lang heerst er in het Midden-Oosten de idee dat er één god is en dat de bewoners die delen, of in ieder geval stukken van die ene god, of interpretaties, of, in meer een wetenschappelijk vertoog, constructies. De beeldspraak van de carrousel of draaimolen wordt in deze tekst gebruik om de dynamiek van religieus pluralisme in het Midden-Oosten te presenteren.

Religieuze dynamiek

De religieuze dynamiek in het Midden-Oosten is in termen van eeuwen het best zichtbaar; immers het Midden-Oosten was de broedplaats van de openbaringsgodsdiensten, tradities waarin god het woord via profeten tot mensen richt. Aanhangers van de openbaring brachten uiteindelijk het aantal goden terug tot één. Men werd monotheïst. Vervolgens stortte men zich op kwesties als in hoeverre die ene god benoembaar of deelbaar is. Drie van deze godsdiensten – het jodendom, het christendom en de islam – delen niet alleen dezelfde god maar ook een reeks aartsvaderen en profeten. De regio ligt dan ook bezaaid met oude en nieuwe relikwieën van deze religieuze cirkelgang en talloze gelovigen van binnen en buiten het Midden-Oosten hebben door de eeuwen heen gebeden bij heilige plekken en souvenirs mee terug gebracht in hun pelgrimages, zoals water uit de Jordaan, water uit de bron Zemzem in Mekka en, meer recentelijk, cosmetische waar op basis van Dode Zee-modder.

¹ Deze tekst is een bewerking van de op 21 juni 2007 uitgesproken rede ter gelegenheid van de aanvaarding van de leerstoel Geschiedenis van Niet-Westerse Samenlevingen bij de Faculteit Historische en Kunstwetenschappen, Erasmus Universiteit Rotterdam.

² Zie voor een bondige geschiedenis van de draaimolen:
<http://carouselmagic.com/history.htm>

De geschiedenis van het Midden-Oosten toont aan dat monotheïsme niet noodzakelijkerwijze leidt tot uniformiteit en intolerantie. Tegenwoordig staat de religieuze diversiteit in het Midden-Oosten echter onder sterke druk. Deze tekst gaat vooral over de historische omgeving die religieuze pluriformiteit in het Midden-Oosten mogelijk maakte. De rode draad in dit verhaal is het spanningsveld tussen gewenste eenheid en voortgaande pluriformiteit alsook de religieuze reflectie over wat eenheid is en wat daarvan de consequenties voor de samenleving zijn.

Religieuze pluriformiteit

Hoewel mediabeelden van de laatste jaren uit Libanon, Israël/Palestijnse Gebieden en Irak het tegenovergestelde suggereren, stonden de verschillende religieuze tradities in het Midden-Oosten in de afgelopen eeuwen elkaar zelden naar het leven. Een gebrek aan gewelddadige bekeringsdrang verklaart juist dat in het Midden-Oosten de religieuze variatie groot is gebleven. Het is waar dat sommige gemeenschappen klein en kwetsbaar zijn, maar in weerwil van de in het Westen populaire opvatting dat de islam een intolerante religieuze traditie is, telde het Midden-Oosten tot halverwege de vorige eeuw – de twintigste – grote gemeenschappen christenen en joden, alsook kleinere gemeenschappen die buiten deze tradities vallen, zoals de yazieden en mandeeërs. Sindsdien is vooral door migratie hun aantal sterk afgenomen.

In de tegenwoordige – en soms ook de vroegere – herinnering van niet-islamitische gemeenschappen wordt de achteruitgang verweten aan ‘onderdrukking’ door moslims, een opvatting die ook post vatte in Europa.³ Toch verdient het de aandacht dat er, bijvoorbeeld in centraal Iran, in en rondom de stad Yazd, nog altijd een kleine gemeenschap van volgelingen van Zoroaster bestaat met eigen religieuze gebruiken en faciliteiten. Gemeenschappen als deze, maar ook grotere christelijke en joodse gemeenschappen, hebben dertien eeuwen van islamitisch gezag overleefd. Pas recentelijk, in de veertiende islamitische eeuw, ziet een aantal gemeenschappen zich geconfronteerd met het existentiële vraagstuk van overleving in het Midden-Oosten zelf.

De traditionele pluriformiteit in het Midden-Oosten deed zich ook nadrukkelijk gelden binnen de grotere tradities. De christelijke en islamitische tradities kennen een indrukwekkende en soms verwarrende variatie. Het Midden-Oosters christendom bouwde voort op het voor-islamitische christelijk spectrum. Numeriek dominant zijn de grieks-orthodoxen en kopten; andere voor-islamitische christelijke gemeenschappen behelzen ondermeer nestorianen, syrisch-orthodoxen en maronieten. Vanaf de zestiende eeuw droeg de katholieke missie sterk bij tot de proliferatie van de kerkgemeenschappen door naast iedere orthodox-christelijke gemeenschap een katholieke variant te creëren; zo telt het Midden-Oosten grieks-orthodoxen, en grieks-katholieken, syrisch-orthodoxen en syrische katholieken enz. Omdat er ook nog eens verschillende benamingen voor een aantal christelijke stromingen de ronde doen, zoals jacobieten, chaldeeën,

³ Deze tendens was vooral sterk onder bepaalde christelijke gemeenschappen. Zie voor de geschiedenis van christenen en joden in de Arabische provincies van het Osmaanse rijk, Masters, B., *Christians and Jews in the Ottoman Arab World; The Roots of Sectarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

melkieten en assyriërs, lijkt er sprake van een nog grotere christelijke veelvuldigheid dan de Midden-Oosterse werkelijkheid al biedt.

De islamitische traditie in het Midden-Oosten kent eveneens een grote variatie. De verscheidenheid binnen de islam is voornamelijk de echo van de variatie in de formatieve periode van de islam, de zevende tot de tiende eeuw. Waar wereldwijd soennieten de overgrote meerderheid vormen, in veel landen vrijwel 100% van de moslims, is in het Midden-Oosten, het hartland van de islam, sprake van een rijke schakering aan meest sji'itische of aan sji'ieten verwante, gemeenschappen; om er een aantal te noemen twaalver sji'ieten, zaydieten, druzen, ismailieten, alawieten, alevi's, ahl-e haqq en de aan de soennieten verwante ibadieten.

Die ene gedeelde god van het Midden-Oosten bediende dus veel verschillende gemeenschappen. Het lijkt het omgekeerde van polytheïsme of misschien zelfs een parodie daarop; de ene god werd en wordt steeds anders verbeeld. Men was en is het oneens over zijn natuur, de aard van zijn boodschap en de uitwerking van die boodschap in het dagelijkse bestaan. Maar het besef dat men zich op dezelfde sacrale bron beriep, bleef. Net als de ruiters waren de verschillende gemeenschappen met een lint verbonden aan één hoge staak en meestal bestookte men elkaar met licht geschut, in polemieken, in woord en gebaar, met potjes reukwater. De geschiedenis van het Midden-Oosten toont aan dat monotheïstische tradities tolerant kunnen zijn over lange perioden. De recente geschiedenis geeft aan dat het ook een kwetsbaar ordening is. Tegenwoordig is de draaimolen opgetuigd geraakt met modern geschut en dat geschut is zwaarder.

Traditionele tolerantie

In de islamitische traditie ligt de tolerantie ten opzichte van afwijkende religieuze opinies ondermeer besloten in het principe van de *Mensen van het Boek*. Dat 'boek' staat voor de openbaring die in de islamitische optiek steeds dezelfde eeuwige bron heeft gehad of de openbaringen nu via joodse of christelijke profeten kwamen.⁴ Maar, zo is de redenatie, de mensen gingen steeds aan de haal met de verhalen van god en maakten er hun eigen versies van. Als gevolg zond god ter correctie en bij herhaling nieuwe openbaringen en, uiteindelijk, werd een laatste en definitieve reeks geopenbaard aan Mohammed, de profeet van de islam. Mohammed geldt als zegel, dat wil zeggen als laatste van een lange rij profeten die in het islamitische perspectief ooit begon met Adam; een heel inclusief verhaal dus maar wel met een exclusief slot.

In de koran is sprake van ambiguïteit waar het gaat om de oudere, de joodse en christelijke tradities. Hardvochtige uitspraken die herinneren aan de god der wrake van het Oude Testament, worden afgewisseld met tolerante notities. In de praktijk bleef er ruimte bestaan voor anders-gelovigen; het was toegestaan hun geloof uit te blijven oefenen onder voorwaarde van een bescheiden zichtbaarheid van ritueel in het publieke domein en van de betaling van een speciale belasting. Naast de joodse en christelijke gemeenschappen werd dit

⁴ Moslims zien Jezus (Isa) als profeet, niet als zoon van god. Ook Johannes de Doper (Yahya) wordt als profeet gezien.

principe, dat *dhimma*⁵ werd genoemd, van toepassing geacht voor de volgelingen van Zoroaster en, later, in Centraal en Zuid-Azië, ook voor hindoes en boeddhisten. Naar moderne inzichten mag dit principe niet acceptabel zijn vanwege de fundamentele ongelijkheid tussen moslims en niet-moslims, maar in traditionele samenlevingen was gelijkheid een schaars goed. Vaak was men nog niet eens gelijk in het aangezicht van god.

In de islamitische visie ligt de progressie in de openbaringen – van joods naar christelijke naar islamitisch – duidelijk en daarmee de claim op de uiteindelijke ‘waarheid’. Buiten de koran om ontstonden er al vroeg vertellingen ter ondersteuning van de claim dat de koran de laatste en volkomen openbaring is. Bijvoorbeeld, over de in de islamitische traditie meest geëerde metgezel van Mohammed, Salman al-Farisi, een pers uit Isfahan, uit een zoroastrische familie. Hij trok de wereld in om meer van die wereld te leren begrijpen. Tijdens zijn zoektocht, zo wil het verhaal, bekeerde hij zich tot het christendom, maar hij bleef hunkeren naar meer kennis. Op zijn reizen kwam hij uiteindelijk bij een oude christelijke monnik die op zijn sterfbed lag. De monnik vertelde Salman dat er een nieuwe profeet was opgestaan. Salman vertrok daarop naar Medina waar hij Muhammed trof. Hij zag in hem de tekenen van het profeetschap en sloot zich bij hem aan.⁶

Pen en zwaard

Heilige teksten en vertellingen bieden gelovigen vaak de keuze, zoals tussen verzoenende of juist polariserende passages. De context waarin teksten worden gelezen en begrepen verschillen in tijd en plaats. In het Midden-Oosten was er eeuwenlang sprake van twee redelijk constante omstandigheden die het vermogen tot religieuze variatie helpen verklaren en die een buffer verschaften voor religieuze pluriformiteit, zowel binnen als buiten de islam, en ook wanneer het schuurde of botste. Ten eerste was de islam zelf vanaf de beginperiode zeer divers in focus en vorm. Er ontwikkelde zich geen eenduidige orthodoxie en er was geen sprake van een centraal aangestuurde religieuze organisatie of hiërarchie. Ten tweede, al vroeg ontstond er een scheiding tussen de wereldlijke machthebbers, de mannen van het zwaard, en de religieuze specialisten, de oelama, de mannen van de pen, schriftgeleerden, theologen, predikers. Deze scheiding was niet systematisch, noch absoluut, maar de oelama bewaarden een hoge mate van onafhankelijkheid waar het ging om de interpretatie van de wil van god.

De dialectiek van het zwaard en de pen leidde tot pragmatisme; de wereldlijke heersers waagden zich zelden op het terrein van de oelama, maar zorgden er wel voor dat de zeggenschap van de oelama over de voor hen zo belangrijke terreinen van openbare orde, belastingheffing en oorlogsvoering beperkt bleef.

⁵ Zie voor de ontwikkeling van *dhimma*, Martin, R.C., “From Dhimmis to Minorities: Shifting Constructions of the non-Muslim Other from Early to Modern Islam”, in Shatzmiller, M. (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal etc. McGill-Queen’s University Press, 2005, pp. 3-21.

⁶ Dit soort verhalen kan men ondermeer vinden in het genre van de *sira*, de levensbeschrijving van Mohammed, zie b.v. Hussein, M. *Al-Sira, de verhalen over Mohammed in Mekka*, Amsterdam, Bulaaq, 2008.

Als gevolg werden deze terreinen vaak niet zo zeer door de islamitische wetgeving bestreken maar door het eigen inzicht van de heersers en de machtstraditie waaruit zij voortkwamen. Een belangrijke analyse van het functioneren van de traditionele staat in de regio, namelijk die door Ibn Khaldun (d. 1406) - een analyse die het politieke denken in het Midden-Oosten tot in de negentiende eeuw mede bleef bepalen - leest als een seculiere beschouwing over de opkomst en ondergang van rijken waarbij religie niet als verklarend wordt aangewend.⁷

Ook de oelama betoonden zich veelal pragmatisch en veel van hen hingen het dogma aan dat een despotisch bewind uiteindelijk, maar niet zonder voorwaarden, te verkiezen was boven maatschappelijke chaos. Het inzicht dat macht corrumpeert was een gemeengoed. Een algemene wijsheid wilde dat machthebbers die zich laten adviseren door oelama de voorkeur verdienen boven degenen die dat niet doen, maar dat oelama die weigeren zich in te laten met machthebbers de voorkeur verdienen boven degenen die dat wel doen. Dat spanningsveld is door de eeuwen heen intact gebleven, tot op de dag van vandaag. Van staatswege aangestelde moefti's en andere religieuze voorlieden in dienst van de staat worden nog altijd door collega's en gelovigen vaak met argwaan bekeken.

Hoe verhoudt het hierboven geschetste beeld van pluriformiteit zich met de breed gedeelde opvatting in het Westen dat de islam zich met het zwaard heeft verspreid? Dat de islam zich in het Midden-Oosten en een aantal naburige streken met het zwaard heeft verspreid klopt in politieke zin, maar in religieuze zin klopt het niet. De islamisering van de samenleving, in de zin van de overgang van de bevolking naar de islam, verliep zeer geleidelijk en werd zelden door de machthebbers direct aangestuurd. In het gebied van de huidige staten Syrië, Libanon, Israel/Palestijnse Gebieden en Jordanië bekende pas na drie à vier eeuwen van islamitische overheersing een meerderheid van de bevolking zich tot de islam en van die moslims hing een belangrijk deel stromingen aan die als minder of weinig rechtzinnig te boek stonden. Ook in Egypte bleef een grote koptische gemeenschap bestaan. Alleen in de Maghreb verdween het christendom, terwijl er wel joodse gemeenschappen bleven bestaan. Opvallend is dat ook de variatie binnen de islam in de Noord-Afrika veel kleiner is dan in het Midden-Oosten.

Mystieke variatie

Dit brengt mij tot een nadere omschrijving van god's draaimolen binnen het islamitische bereik. Ondanks allerlei religieuze en juridische teksten die de variatie binnen de islamitische traditie kritisch beschouwen en soms ferme uitspraken bevatten over opvattingen die afwijken van de consensus binnen de numeriek dominante groep, de soennieten, is de pluriformiteit binnen de islam in het Midden-Oosten een constante gebleven. Behalve dat variatie uit de beginperiode bewaard bleef, kwamen vanaf de twaalfde eeuw nieuwe bewegingen op die elementen uit de shi'itische en mystieke tradities combineerden. De sultanaten, zoals die van de Osmanen, golden als soennitisch, maar in de marges van deze rijken ontwikkelden zich bewegingen waarin het

⁷ Berkel, M. van en Künzel, R.E. (eds), *Ibn Khaldun en zijn Wereld*, Amsterdam, Bulaaq, 2008; Ibn Khaldun, *De Muqaddima*, Amsterdam, Bulaaq, 2008.

geloof in goddelijke manifestaties een centrale rol speelde, dat wil zeggen dat men geloofde in een voortdurende wisselwerking tussen het goddelijke en het dagelijkse bestaan. Een voorbeeld daarvan is de Bektashiyya, vernoemd naar Hajji Bektash, een mysticus die in het laat-middeleeuwse Anatolië actief was. De Bektashiyya schoot ondermeer wortel in de legers van de (soennitische) Osmaanse sultans, de Janitsaren, en leeft vandaag de dag voort in verschillende islamitische tradities op de Balkan en in Turkije, in het bijzonder bij de alevi's.⁸

Ook binnen de soennitische islam werd de mystieke ordening en beleving dominant. De islamitische mystiek was – en is – divers in vorm en beleving, maar in tegenstelling tot vroegere meer individuele vormen van mystiek waren de nieuwere vormen niet zo zeer gericht op het afstand doen van het aardse, maar op het verweven van het goddelijke met het aardse bestaan. Mystieke orders gingen het dagelijks leven van de gelovigen in belangrijke mate bepalen doordat de orders naast geestelijke en rituele taken, ook andere taken op zich namen, vaak op de terreinen van arbeid, via de gilden, en van de zorg, zoals de hospitalen, gaarkeukens, veiligheid op straat; kortom, wat wij nu leefbaarheid noemen.

Een van de meest invloedrijke, maar ook meest omstreden mystici was Muhyi al-Din ibn Arabi, geboren in Andalusië en overleden in Damascus in 1240.⁹ In de opvatting van Ibn Arabi is alles wat de mens ziet en ervaart in de kern één, namelijk een manifestatie van het goddelijke. Alles wat bestaat behoort tot god's kennis en alles is daarom verenigd in de goddelijke essentie. Het verschil tussen de schepper en de schepping is daarom een gradueel verschil. Zijn volgelingen hebben deze theosofie de *Eenheid van het Bestaan* genoemd. Het vergt een grote inspanning om tot inzicht te komen en deze eenheid van het bestaan te zien. In de opvatting van Ibn Arabi zijn mensen sterk geneigd op de buitenkant af te gaan en zich daardoor juist vastbijten in de verschillen. Men zou kunnen stellen dat in deze visie god en zijn draaimolen één zijn, maar dat mensen zich laat afleiden door de paarden, koetsjes en ander uiterlijk vertoon.

Voor tijdgenote en latere critici van Ibn Arabi stonden zijn opvattingen op gespannen voet met de grondslag van de islamitische moraal en wetgeving. Daarin wordt immers uitgegaan van de tegenstelling tussen goed en kwaad, tussen verboden en geboden, tussen afgeraden en aangeraden. Wanneer het verschil tussen de schepper en de schepping gradueel is, houdt dat in dat er in essentie geen kwaad in de schepping bestaat. Het kwade is immers geen eigenschap van god. Als gevolg is het lastig om morele oordelen te vellen. Uiteindelijk zijn rechtssystemen – ook de niet-islamitische – gebaseerd op morele overwegingen.

De kritiek op de ideeën van Ibn Arabi hield eeuwen lang aan wat duidelijk maakt dat zijn invloed groot was en bleef. De kern van de critici werd gevormd door oelama die hamerden op de toepassing van de islamitische wetgeving, ook voor hen die inzicht hadden verworven. Die kritiek werd ook ingegeven door de vrijpostige opinies die sommige mystici uitdroegen, zoals de opvatting dat god in zijn almacht de gebeden van mensen niet nodig heeft; waarom zou men dan

⁸ Zie, b.v., Bruinessen, M. van, 'Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various Avatars of a Running Wall', in: *Mullas, Sufis and Heretics; the Role of Religion in Kurdish Society*, Istanbul, ISIS Press, 2000, pp. 271-294. (Collected articles)

⁹ Zie voor een biografie van Ibn Arabi, Chittick, W.C., *Ibn Arabi; Heir to the Prophets*, Oxford, Oneworld, 2005.

bidden? Het is het type vrijzinnigheid dat vandaag de dag weinig wordt gehoord, wat overigens niet wil zeggen dat het niet meer bestaat.

De pluriformiteit binnen de islam, de populariteit van ideeën van Ibn Arabi en de ruimte die werd geboden aan niet-moslims geven aan dat de premoderne en vroegmoderne islam een tolerante onderstroom kende. Natuurlijk moet men daarbij niet vergeten dat moslims in politieke en culturele zin dominant waren. Maar het was niet de islam volgens Ayaan Hirsi Ali, Leon de Winter en Hans Jansen die het Midden-Oosten veroverde en overheerste.¹⁰ Vanaf het begin zoog de islam als een spons bestaande tradities op en bouwde daar op voort. Die sponswerking is blijven bestaan.

Heilige netwerken

Opvallend is dat de opkomst van de georganiseerde mystiek gepaard ging met de vedere zij het niet totale islamisering van het Midden-Oosten. Er brak een periode aan waarin al dan niet mythische personages uit joodse, christelijke en islamitische tradities met elkaar werden verbonden, een tendens die al eerder was ingezet maar nu steeds zichtbaarder werd. Een opvallende combinatie was die van Khidr, Sint Joris en de profeet Elija. Khidr is een figuur die aan kracht won met de opkomst van de mystiek. Khidr werd alom aanwezig geacht, speelde een belangrijke rol als bringer van inzicht en diende in de populaire devotie als hoeder over de vruchtbaarheid en heler van allerlei wanen.¹¹

De islamitische Khidr cultus viel gedeeltelijk samen met die van de christelijke Sint Joris, de beroemde drakendoder, Mar Jurjus in het Arabisch, en die van Elija, een profeet die zowel in de joodse als in de orthodox christelijke tradities prominent was. In de islamitische verbeelding trok Khidr zelfs op met Alexander de Grote en dronken zij samen van de bron die eeuwig leven geeft.

Op allerlei plaatsten in het Midden-Oosten bezochten zowel moslims, christenen als joden de schrijnen van dit drieheiligmanschap in steden als Jerusalem, Beirut, Aleppo, maar ook op het platteland. Het betrof een netwerk van schrijnen, dat, wanneer men de drie – Khidr, Sint Joris en Elija – bij elkaar optelt, zich uitstreckte van de Atlantische tot de Indische Oceaan. Dit netwerk vormde het grootste devotionele raster ter wereld, een sacrale *tomtom*. Wij weten weinig over hoe de beleving op lokaal niveau zich verhiel tot die brede geografische dimensie, maar duidelijk is dat het een inclusief systeem was en dat in de dagelijkse devotie veel van het religieuze verleden werd gedeeld.¹²

¹⁰ Zie voor een kritiek op de bronnen van inspiratie van veel van de huidige islamcritici, Mamdani, M., *Good Muslim, Good Muslim, Bad Muslim; America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon Books, 2004.

¹¹ Zie voor de figuur van Khidr in de islamitische literatuur, Franke, P., *Begegnung mit Khidr; Quellenstudien zum Imaginären im Traditionellen Islam*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2000.

¹² In de achttiende, negentiende en vroeg-twintigste eeuw deden westerse reizigers, waaronder wetenschappers, verslag van dergelijke praktijken, zie b.v. Hasluck F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol., Istanbul, ISIS Press, 2000.

Heiligen kregen bezoek van de plaatselijke bevolking maar ook van mystici. Schrijnbezoek vormde een onderdeel in de mystieke ontwikkeling.¹³ Er waren ook schrijnen ingericht voor legendarisch personen uit het grijze religieuze geheugen van het Midden-Oosten, zoals Abraham (in Hebron), Johannes de Doper (in Damascus), Adam, Jonas, noem maar op. De imams van de shi'itische islam die ook door soennieten in ere werden gehouden hadden en hebben eveneens veel schrijnen, ondermeer in Najaf, Kerbala en Samarra, in het tegenwoordige Irak, en daarbuiten. Een derde categorie schrijnen werd gevormd door de graven van mystici, waaronder het graf van Ibn Arabi in Damascus. Lang niet alle schrijnen waren graven. Het waren vaak gewijde plekken bij een opvallende rots of een grot en in sommige streken bij oude bomen. Het landschap was vol van religieuze betekenis en duiding.

Dat wil niet zeggen dat er een warme sacrale deken over het Midden-Oosten lag. In dit religieuze landschap heerste schaarste, armoede, ziekte en andere ongemakken van de premoderne tijd. Er deden zich conflicten voor met een religieuze ondertoon en soms boventoon, zeker in de nasleep van de kruisvaart maar ook in de Osmaanse periode. Soms konden conflicten aanleiding zijn tot de vorming van nieuwe gemeenschappen. Ook deden er zich verschuivingen voor in zowel de joodse, de christelijke en de islamitische gemeenschappen en soms tussen deze gemeenschappen. Zo hebben nogal wat Maronitische families in Libanon twaalver-sji'itische roots. Dit soort religieuze dynamiek is nog weinig onderzocht en zulk onderzoek ligt tegenwoordig politiek gevoelig. Duidelijk was dat tot ver in de negentiende eeuw de grenzen tussen gemeenschappen niet altijd helder en blijvend afgebakend waren.

Tawhid¹⁴

De islam kent een oude, vroeger kleine en soms luidruchtige stroming die voor meer eenvormigheid pleitte en een heldere afbakening tussen gelovig en ongelovig. Deze stroming uitte fundamentele kritiek op de mystieke verbeelding en op de religieuze pluriformiteit, met name binnen de islam zelf. In deze kritische beweging kwam het begrip *tawhid* centraal te staan, de absolute eenheid van god, een begrip dat tegenwoordig veel wordt gebruikt onder politiek bewuste moslims, inclusief de militanten. *Tawhid* is een oud begrip dat werd ontwikkeld in de vroege debatten tussen theologen over god en zijn attributen. Met de opkomst van de mystiek kreeg het denken over de eenheid van god een nieuwe dimensie en werd het goddelijke opgerekt en kon het de hele schepping behelzen, zoals bij Ibn Arabi. Bovendien, zo meenden sommige mystici, kon de hoogste vorm van kennis als eenwording met het goddelijke worden ervaren. Binnen de stroming die kritische stond ten opzichte van de mystiek – maar de mystiek niet afwees – ging *tawhid* inhouden dat god één en ondeelbaar was, kort door de bocht genomen, omdat dat dit in de koran staat. Gelovigen dienen god's geopenbaarde wil uit te voeren en zo bij te dragen aan de door god gewenste

¹³ In het genre van de *rihla*, reisverhaal, wordt verslag gedaan van de ervaringen bij schrijnbezoek door mystici. Een bekend voorbeeld is de *rihla* van de zeventiende eeuwse mysticus en wetsgeleerde 'Abd al-Ghani al-Nabulsi, *al-Haqiqa wa-l-Majaz fi-r-Rihla ila Bilad ash-Sham wa-Misr wa-l-Hijaz*, A. 'A-M. Huraydi (ed.) Cairo, al-Hay'a al-Misriyya al-'amma li-l-Kitab, 1987.

¹⁴ Zie voor een bondige verhandeling van het concept, 'Tawhid', in: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4, pp. 190-198.

ordering. Binnen deze stroming werd de figuur van Mohammed opgewaardeerd. Zij stelden dat gelovigen een voorbeeld dienden te nemen aan de eerste generaties moslims, aan Mohammed en zij die Mohammed hebben gekend en of mensen kenden die hem gekend hadden en zo hadden gedeeld in zijn profetisch charisma. Deze eerste generaties moslims – ook wel *salaf* genoemd en vandaar afgeleiden als salafist en selefie – hebben de *soenna*, de levenswijze van de profeet beleefd en doorgegeven aan latere generaties, vooral in de vorm van uitspraken en handelingen van Mohammed die bekend staan als *hadith*. Naast de koran diende en dient de *hadith* als tekstuele bron van de islamitische wetgeving.

De bekendste – wat latere – stroming in deze traditie is de wahhabiyya, ofwel de wahhabieten, ontstaan op het achttiende eeuwse Arabisch Schiereiland. Wahhabiet is tegenwoordig een verzamelnaam voor allerlei schakeringen moslims die de koran letterlijk nemen en daarom vaak als radicaal, zo niet militant gelden. In de ogen van de naamgever aan deze stroming, Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d. 1792)¹⁵, hield *tawhid* in dat gelovigen zich alleen tot god dienen te richten, zonder de tussenkomst van anderen. Hij betitelde heiligenverering als een daad van afgoderij en legitimeerde daarmee gewelddadige optreden tegen hen die volharden in hun aanbidding van heiligen en imams. De beweging vernietigde op grote schaal heiligdommen op het Arabische Schiereiland en deed verschillende aanvallen op de heilige plaatsen van de sji'ieten in het zuiden van Irak, in het bijzonder Kerbala.

Pluralisme onder druk

Terugblikkend kan worden gesteld dat het gegeven dat religieuze macht maar zelden samenviel met militaire macht heeft bijgedragen tot het voortbestaan van religieuze pluriformiteit in het Midden-Oosten. De informele scheiding van paleis en moskee werd geflankeerd door een sacrale en maatschappelijke ordening die pluriformiteit bestendigde ondanks de bestaande kritiek op die pluriformiteit. Niettemin zou deze religieuze ordening kwetsbaar blijken en in de loop van de negentiende en vooral twintigste eeuw steeds meer worden bekritiseerd en uitgedaagd, van binnen en van buiten uit.

De idee dat de moderniteit automatisch tot meer eenheid en dus minder variatie leidt, is ondertussen een achterhaald idee. Moderniteit biedt in de vorm van secularisme, gelijkheid, nationalisme, democratie, enz. alternatieve ordeningen. Deze nieuwe ordeningen worden vaak als rationeel en als systematisch gezien en begrepen, maar de maakbaarheid van moderne samenlevingen is tot nog toe beperkt gebleken. De korte geschiedenis van de moderniteit geeft aan dat in deze nieuwe ordeningen pluriformiteit, zeker de religieuze, vaak lastig inpasbaar blijkt.

De huidige politieke ordening van het Midden-Oosten is het gevolg van en het vervolg op koloniaal ingrijpen. De koloniale bemoeienis gaf een belangrijke impuls tot verandering, ook in het religieuze domein. Daarbij was het niet onbelangrijk dat de Europese grootmachten christelijk waren en dat in meerdere of mindere mate ook uitdroegen. Aanvankelijk stond onder moslims zelfkritiek centraal in de poging een antwoord geven op de vraag waarom de islamitische

¹⁵ Zelf gebruikten hij en zijn aanhangers de term Wahhabieten niet, maar Muwahhidun, zij die *tawhid* nastreven.

wereld in een zwakke positie terecht was gekomen ten aanzien van het expanderend Europa. Belangrijke elementen uit de oudere kritische stroming ten aanzien van mystiek, heiligenverering en pluriformiteit vonden hun weg in de moderne kritiek, zoals de voorbeeldfunctie van de profeet en de eerste generatie moslims en het concept *tawhid*, de absolute eenheid van god en de maatschappelijke implicaties daarvan.

Moderne tawhid

Vrijwel alle staten in het Midden-Oosten zijn gebaseerd op staatsburgerschap; de inwoners participeren in de samenleving als burgers en zijn gelijk. De moderne Midden-Oosterse staat geldt daarnaast als één en ondeelbaar, dat geldt zelfs voor Libanon. Het uitsluiten van bepaalde groepen of het toekennen van minder rechten aan bepaalde groepen wordt door velen gezien als problematisch en ongewenst in de context van de moderne staat. Een van de meest bekende vroege hervormers, de Egyptenaar Muhammad Abduh (d. 1905), gebruikte de term *tawhid* om het bestaan van religieus pluralisme te legitimeren door er de dimensie aan toe te voegen dat er een eenheid in religie bestaat met als implicatie dat joden, christenen en moslims gelijk (zouden moeten) zijn. In zijn redebatie was de religieuze pluriformiteit een gevolg van de graduele ontwikkeling van de mensheid via openbaringen en daarom legitiem. Ook meende hij dat het doel van uiterlijke vormen van aanbidding de innerlijke herinnering aan god is en dat het dus niet om de vorm gaat maar om de kern.¹⁶ Een dergelijke lezing van *tawhid* heeft later in de twintigste eeuw weinig weerklank gevonden. Voor veel islamitische activisten hield en houdt *tawhid* de noodzaak in tot de algehele invoering van de islamitische wet omdat die de vertaling zou zijn van de wil van god. Juist het negeren van *tawhid* geldt in hun interpretatie van het verleden als oorzaak van verdeeldheid binnen de islam en daarmee van de verzwakking van de islamitische samenlevingen. Voor hen impliceert op oproep tot *tawhid* dat alle moslims één behoren te zijn om zo sterk te staan tegen hen die de islamitische samenlevingen belagen; de islamitische variant van 'eenheid maakt macht'.¹⁷ De populariteit van dit activisme hangt van veel factoren af, vooral van de politieke condities waarin men opereert, bij voorbeeld van repressie, bezetting of marginalisering.

In politieke zin voltrok zich in de twintigste eeuw in veel landen in het Midden-Oosten een secularisering en kreeg religie een relatief bescheiden plek in de nieuw ingerichte publieke ruimte toegewezen. Die ruimte werd lang niet overal op democratische wijze ingericht en secularisering ging geregeld gepaard met de repressie van de moderne religieuze bewegingen, vooral in Egypte, Syrië, Irak en – wat later – Algerije. Het moderne van deze bewegingen schuilt ondermeer in het gegeven dat zij niet alleen expliciet stellen dat er geen scheiding is tussen religie en staat, maar daar ook vorm aan proberen te geven ondermeer door het aanbieden van voorzieningen als medische zorg en onderwijs. Er wordt weleens de indruk gewekt dat deze stromingen dominant zijn en de 'islam hebben

¹⁶ Zie voor Abduh, Kerr, M.H., *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966.

¹⁷ Het socialistische en marxistische concepten hebben hun weg gevonden in de moderne politieke islam, ook in de militante vormen, zie Mamdani, pp. 50-62.

'gekaapt'. Echter, in veel landen houden de meest gerespecteerde – maar daarmee niet altijd de meest invloedrijke – oelama afstand van degenen die in de naam van god politiek bedrijven, overeenkomstig de islamitische traditie van een gepaste afstand tussen moskee en paleis. Het grote verschil met vroeger is echter dat er een politiek leiderschap is ontstaan met religieuze ambities en religieus charisma. Deze recente vorm van politiek activisme doet vooral opgang in de sji'itische gemeenschappen; in Iran, Libanon (Hizbollah) en Irak. Opvallend is dat een belangrijk deel van de sji'itische geestelijkheid in deze landen zich niettemin afstand houdt van de islamitische politiek, inclusief de hoogste religieuze autoriteiten in Libanon en Irak.

Overleven heiligen de moderniteit?

In Februari 2006, een paar dagen na de verwoestende aanslag op de sji'itische Gouden Moskee in Samarra, werd de schrijn van Salman al-Farisi, de eerder genoemde metgezel van Mohammed, in het niet ver van Bagdad gelegen stadje Mada'in bestookt met raketten. Mada'in is een hoofdzakelijk soennitisch stadje en de schrijn wordt beheerd door een soennitische religieuze stichting. Na de raketaanslag trok de militie van de militante sji'itische geestelijke Muqtada al-Sadr het plaatsje in en bezette de schrijn. Wie er achter de raketaanslag zat is onbekend, maar in de context van het door geweldgeplaagde Irak problematiseerde de aanslag het gedeelde devotionele 'eigendom' van een van de heiligste personen uit de islamitische geschiedenis.

De heiligen en hun mystieke bondgenoten lijken de grootste verliezers van de moderniteit want hun aandeel in het ritueel en in de maatschappelijke ordening is sterk teruggelopen. Dat kwam niet alleen door de kritiek van de modernistische moslims, maar ook door de veel zwaardere kritiek van seculiere denkers en activisten die heiligenverering als teken van onderontwikkeling zagen en als obstakel voor vooruitgang. Natuurlijk waren er ook sociaal-economische processen die de ruimte voor heiligen kleiner maakten. De heiligen verdwenen niet, hoewel sommigen weinig of geen bezoek meer kunnen verwachten. De grote heiligen, zoals Khidr, verloren hun regionale functie en aantrekkingskracht. Khidr-verering bestaat nog altijd, maar is nu vooral lokaal van betekenis en vaak kleinschalig.

De mystiek heeft zich op veel plekken teruggetrokken in hun tekke's en moskeeën maar de bijeenkomsten trekken nog altijd veel publiek in steden als Damascus, Aleppo en Bagdad. Bovendien zien verschillende regimes in het Midden-Oosten, zoals die in Syrië, de mystiek als een tegenwicht tegen de politieke islam en ondersteunen daarom mystieke ordes. Toch zijn er uitzonderingen. Zo kent Egypte verschillende massaal bezochte heiligenfeesten waarbij flink wordt gefeest en het publieke leven stil valt. Recentelijk, met het reveil van de sji'itische islam in Iran, Zuid-Libanon en sinds een paar jaar in Iraq, hebben de schrijnen van de imams en hun familieleden steeds meer bezoekers getrokken. De rituele uitbundigheid van de sji'ieten, steekt soms scherp af bij de meer sobere religieus-politieke stromingen onder de soennieten, zoals de verschillende varianten van de Moslimbroederschap.

Pluralisme als sektarisme

Terug naar Khidr. Tegenwoordig trekt Khidr niet alleen veel minder publiek, maar hij is bovendien veelal losgekoppeld van Sint Joris, Mar Jurjus, en van Elija. Het is een van de vele aanwijzingen dat de grenzen tussen de verschillende religieuze tradities scherper zijn komen te liggen. Dat geldt in het bijzonder de joodse gemeenschappen die na de stichting van de staat Israël door migratie naar Israël en elders sterk zijn uitgedund en vaak verdwenen. Ook ander koloniaal ingrijpen heeft tot een scherpere markering van religieuze grenzen geleid en tot een politieke mobilisering van religie zoals in Libanon en Syrië, Frans mandaatgebied na de eerste Wereldoorlog. Hier poogden de Franse autoriteiten rondom religieuze gemeenschappen staten op te bouwen; in Libanon rondom de Maronitische gemeenschap, in Syrië rondom de alawieten en de druzen. Die laatste twee politieke eenheden gingen op in de Syrische republiek, maar Libanon bestaat, ondanks de grote spanningen, nog altijd. Het toekennen of toeëigenen van politieke rechten aan religieuze gemeenschappen wordt wel sektarisme genoemd.¹⁸ Het Midden-Oosten heeft in twintigste eeuw, en Libanon al in de negentiende, pijnlijke ervaringen opgedaan met de uitkomsten van sektarische politiek, zoals het voortdurende Israëlisch-Palestijns conflict en de Libanese burgeroorlogen. Recentelijk heeft sektarische geweld in Irak de alarmbellen zowel in als buiten het land doen rinkelen.

In het midden van de twintigste eeuw leek secularisme een uitweg te bieden voor situaties van de oplopende religieuze tegenstellingen. Echter, hoe meer seculier de staat in het Midden-Oosten, hoe groter de rol van het leger om die seculiere ordening te handhaven. Irak was zo'n seculiere staat, maar die werd opgeblazen door het ingrijpen van de Verenigde Staten en hun bondgenoten, met als gevolg dat het land afgleed in een burgeroorlog waarin sji'ieten en soennieten zowel dader als slachtoffer zijn. Verschillende kleine gemeenschappen zijn de bescherming door de staat kwijtgeraakt. Zij bevinden zich nu in een uiterst benarde positie. Velen ontvluchten Irak en het is niet uitgesloten dat deze vlucht het einde betekent van de aanwezigheid van een aantal kleine voor-islamitische religieuze gemeenschappen in Irak, zoals die van de mandeëers. Ook de vooruitzichten voor de christelijke gemeenschappen in Irak zijn zeer precair. Zij vliegen, als het ware, van god's steeds sneller wentelende draaimolen af.

Slot

De traditionele religieuze variatie in het Midden-Oosten staat onder druk. Tegelijkertijd is er sprake van een sterke religieuze dynamiek en dienen zich nieuwe formaties aan waarbij elementen uit het verleden herkenbaar aanwezig zijn, maar in een nieuwe context worden begrepen en toegepast. In die zin draait god's draaimolen gewoon door, zij het dat er meer wapentuig lijkt mee te draaien dan in het verleden gebruikelijk was. Hier past echter enige voorzichtigheid want wat wij krijgen te zien van het moderne Midden-Oosten is vaak de buitenkant, waar de verschillen worden benadrukt, het spektakel. In de

¹⁸ Makdisi, U., *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Lebanon* Berkeley, University of California Press, 2002.

huidige opwinding over terrorisme en oorlog is er vooral aandacht voor wat radicaal en militant oogt. Dat is begrijpelijk maar heeft als gevaar dat men allerlei andere zaken over het hoofd ziet en er uiteindelijk weinig meer van begrijpt.